

NORMA MORAL Y CAMBIO SOCIAL: LA APROXIMACIÓN DE LOS FILÓSOFOS

ANA MARTA GONZÁLEZ*

SUMARIO: 1. Introducción: Filosofía moral y cambio social. 2. Norma moral y cambio social en Tomás de Aquino. 2.1. Si la ley natural puede cambiar. 2.2. La especificidad moral del orden social. 3. La naturaleza del orden social según Hume. 3.1. Elementos pre-morales del orden social: pasiones e inteligencia estratégica. 3.2. Interés ilustrado y orden social cooperativo. 3.3. La importancia de la conversación social. 4. Norma moral y vida social en Kant. 4.1. Tres perspectivas sobre la vida social. 4.2. El destino moral: entre la intención de la Naturaleza y la agencia moral. 4.3. El imperativo moral como imperativo histórico. 5. Recapitulación: moral, forma social e historia. 5.1. Norma moral y forma social. 5. 2. Moral e historia.

1. INTRODUCCIÓN: FILOSOFÍA MORAL Y CAMBIO SOCIAL

Es frecuente escuchar que los cambios sociales, con las transformaciones de las formas de vida que conllevan, representan una objeción a la universalidad e inmutabilidad de las normas morales. Sin embargo, en esta afirmación se confunden varias ideas y perspectivas, que es preciso distinguir.

En efecto, en esa afirmación parecen darse cita, por un lado, una visión equivocada de la naturaleza y el sentido de las normas morales – de lo que se sigue también una visión equivocada de lo que convierte a una norma cualquiera en un norma *moralmente* vinculante –; por otro, una confusión entre la universalidad propia de la norma moral y la particularidad entrañada en su aplicación práctica, en la medida en que tal aplicación ha de tener en cuenta las circunstancias contingentes de la acción; todo lo cual no se distingue suficientemente de la fuerza motivadora con la que las obligaciones morales se presentan a la conciencia. En este sentido, esa tesis popular confunde la perspectiva normativa, la perspectiva evaluativo-práctica y la perspectiva propiamente psicológica sobre las acciones humanas.

Respecto al primero de los asuntos apuntados – la naturaleza de las normas morales –, baste decir aquí que, como bien advirtiera Kant, las normas morales, precisamente porque no son leyes de la naturaleza, sino leyes de la libertad, no dejan de estar vigentes por el hecho de que se incumplan en la

* Departamento de Filosofía de la Universidad de Navarra. Edificio de Biblioteca. Campus Universitario, Pamplona, 31080, Navarra, España. E-mail: agonzalez@unav.es. Este artículo es parte del proyecto de investigación "Filosofía moral y ciencias sociales" (FFI 2009-09265), financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

práctica; la trasgresión de una norma moral, en efecto, no significa que dicha norma pierda su necesidad práctica, esto es, que deje de obligar a todo sujeto que tiene conocimiento de ella.¹

Sobre esta base, en segundo lugar, el modo de dar cuenta de la relación entre la universalidad propia de la norma moral y la contingencia de las acciones puede ser muy distinto según los autores, pero sean cuales sean sus presupuestos filosóficos, remite siempre a su teoría del juicio práctico. A la luz de dicha teoría cabe explicar, de un modo más o menos satisfactorio, que la universalidad de la norma moral no queda comprometida a pesar de que lo excepcional de ciertas circunstancias dé a entender lo contrario en algunos casos.

Por la misma razón, se puede comprender que, cuando la variación de las circunstancias que motivan una aplicación "excepcional" de la norma llega a convertirse en algo habitual, la *vigencia* práctico-social de la norma moral también experimente una transformación. Ésta, sin embargo, no se refiere tanto al aspecto propiamente normativo – después de todo el juicio sobre la acción concreta se realiza con arreglo a la misma norma –, cuanto al aspecto *psicológico*, relativo a la fuerza con la que la norma se impone a la conciencia: es patente, en efecto, que los hábitos sociales, el contexto emocional, etc., influyen en la fuerza variable con la que se presentan a la conciencia determinados *deberes* que, en principio, concretan o institucionalizan la naturaleza moral del vínculo social.

En efecto: lejos de constituir un simple principio abstracto, la norma moral se abre paso en la vida social mediante una serie de *deberes* que definen las obligaciones mutuas en torno a las cuales se estructura moralmente la vida en

¹ En esto precisamente se advierte su diferencia con las leyes físicas: si bien la universalidad de la ley de la gravedad quedaría seriamente comprometida con sólo encontrar un único ejemplo de lo contrario, no ocurre lo mismo con las leyes morales: del hecho de que observemos cada día violaciones a la norma que prohíbe el robo, no se sigue que la norma haya dejado de estar vigente. Tener en cuenta esta peculiar naturaleza de las normas morales es importante para no concluir apresuradamente que todo cambio social comporta un cambio en la misma norma moral, pues al menos a priori no se puede excluir la posibilidad de que las presuntas variaciones de la norma moral, no sean más que simples violaciones de la norma. Al mismo tiempo, sin embargo, en la medida en que la norma moral persigue definir el ámbito dentro del cual nuestros actos contribuyen realmente a manifestar y realizar nuestra humanidad, o, por el contrario, la traicionan, debemos estar preparados para argumentar que la permanencia de la norma moral no es incompatible con el cambio social y cultural al que de hecho está sometida la naturaleza humana. Ello supone introducir una importante diferencia entre la necesaria universalidad de la norma moral y su variable aplicación o reconocimiento en la práctica. En efecto, debemos estar preparados para argumentar la diferencia entre la universalidad de la norma y la contingencia a la que está sometida su aplicación, a la luz de cambiantes circunstancias sociales e históricas que, en último término, constituyen modos diversos de realizar la misma naturaleza humana. Indudablemente, una cosa es transgredir una norma y otra, muy distinta, admitir que la aplicación de la norma, y, en general, la valoración moral de los comportamientos, debe atender a los cambios derivados en la estructura social.

común. En este sentido, lo que llamamos cambio social se refleja de manera especial en las variaciones en la fuerza vinculante con la que tales deberes se presentan a la conciencia.

En este trabajo me propongo examinar el modo en que el pensamiento filosófico-moral – concretado aquí en las aproximaciones de Tomás de Aquino, Hume y Kant – ha afrontado la relación entre la norma moral y cambio social, tomando como punto de referencia la institucionalización social de la norma en determinados elencos de deberes; dejaré para un trabajo posterior, ya más centrado en la aproximación de los sociólogos, el estudio del modo en que los cambios estructurales asociados al proceso de modernización han influido en la fuerza con que el vínculo moral se presenta a las conciencias.

Si la primera cuestión requiere adoptar el punto de vista de un agente moral situado en un contexto histórico-social, en el que se ha de orientar según principios, la segunda requiere más bien adoptar el punto de vista del teórico social, atento a reconocer de qué modo las estructuras sociales condicionan la motivación de la agencia individual y los mismos ideales morales. Aunque aquí me centraré únicamente en la primera de estas cuestiones, mi propósito último es mostrar que las dos perspectivas no son totalmente extrañas entre sí. En efecto: la tesis que subyace a esta investigación es que, si bien la filosofía moral moderna ha hecho posible la diferenciación de filosofía moral y teoría social, de tal manera que esta última pueda discurrir con métodos propios, al mismo tiempo la reflexión filosófico-moral contiene una importante clave para comprender la articulación de norma moral y cambio social.

Así pues, respecto de la primera de las cuestiones apuntadas, lo primero que llama nuestra atención es que, autores tan diversos como Tomás de Aquino, Hume o Kant, cuyas discrepancias en el nivel de los principios resultan evidentes, coinciden de un modo u otro en hacer un lugar en su teoría para la antigua doctrina estoica sobre los deberes. Sin necesidad de analizar en detalle sus respectivos elencos de deberes, es fácil advertir que estructuralmente poseen importantes elementos en común, lo cual podría verse como un signo de que, todos ellos tratan de dar razón de una praxis moral sustancialmente similar.²

Al mismo tiempo, es patente que los tres autores se acercan a esta teoría desde presupuestos metafísicos y epistemológicos diferentes, que en última

² Por lo demás, abordar la naturaleza moral de la vida social en términos de deberes no significa, o no tiene por qué significar, que los deberes institucionalizados agoten el ámbito de lo moral, ni tampoco que el cambio de las circunstancias históricas y sociales no afecte al régimen ético de las sociedades humanas. En realidad, ambas cosas van muy unidas. Si en general el paisaje ético de nuestras sociedades experimenta ciertas variaciones es solo porque, con el paso del tiempo y las transformaciones sociales, algunas instituciones morales pierden fuerza a favor de otras nuevas, no sólo por la fuerza misma de los hechos, sino también porque los hechos nuevos piden ser ilustrados desde principios morales que permanecen los mismos.

instancia condicionan el modo en que relacionan norma moral y vida social; en particular, su distinto modo de afrontar la relación entre la norma y el bien, prefigura modos distintos de abordar y valorar el cambio social.

Así, como veremos a continuación, para Tomás, la norma es moral porque ilumina y mide la acción y la interacción humana desde dentro de cada agente, a la luz del bien humano, y es desde esta perspectiva como llega a concretarse en los distintos deberes legales y morales.

Para Hume, la norma es moral en virtud de un artificio diseñado para garantizar un sistema cooperativo que sirva a la satisfacción de los intereses individuales, definidos con anterioridad de modo naturalista. Las virtudes naturales y artificiales – que constituyen la versión Humeana de los deberes legales y morales – reciben su valoración moral en la medida en que sirven a ese último objetivo: el interés individual.

Finalmente, para Kant, la norma es moral en razón de la forma universal y necesaria con la que se impone inmediatamente a la conciencia. Los deberes legales y morales lo son en la medida en que salvaguardan esa forma, tanto en el nivel de las acciones externas como en el nivel de las motivaciones internas.

2. NORMA MORAL Y CAMBIO SOCIAL EN TOMÁS DE AQUINO

Que la norma moral es la misma para todos los hombres, más allá de variaciones históricas, culturales, etc, es un punto central de la doctrina clásica de la ley natural. Parece claro, en efecto, que un principio tal como “el bien ha de hacerse, el mal ha de evitarse”, no se presta fácilmente a la controversia. De ordinario, las controversias en torno a la norma moral, suelen localizarse en niveles inferiores, más cercanos a la acción, más cercanos al juicio práctico sobre la naturaleza del bien particular que hemos de hacer y el mal particular que hemos de evitar.

Con todo, como he indicado en otro lugar,³ conviene advertir que, en contraste con la formulación kantiana del imperativo categórico, la formulación tomista del primer principio práctico deja clara la precedencia del bien sobre la norma, y, con ello, la irreductibilidad de aquél a ésta: la norma es moral en la medida en que realiza el bien humano; de modo que, en la medida en que el bien humano es un bien común, en esa medida también hemos de realizar el bien común.

Ciertamente, el bien común no constituye de ordinario el objeto *inmediato* de nuestra acción. Según Tomás – que en esto sigue a Aristóteles – el bien común solo es el objeto directo de la justicia legal; de las otras virtudes lo es únicamente de manera indirecta, por cuanto realizando el bien según lo

³ Cfr. A.M. GONZÁLEZ, *Claves de ley natural*, Rialp, Madrid 2006, capítulo 3.

presentan las distintas virtudes, dotamos de sustancia humana a la vida en común, evitando entre tanto una aproximación puramente instrumental al bien común.

En todo caso, advertir la relación y la diferencia entre la universalidad de la ley, que atiende directamente al bien común, y el juicio práctico, que se refiere a la acción concreta, es lo que permite a Tomás de Aquino conjugar, según un esquema explicativo que articula ley y juicio en términos de principios y conclusiones, la universalidad e inmutabilidad de la ley natural con la variabilidad histórica y social, derivadas de la contingencia del obrar humano.

2. 1. *Si la ley natural puede cambiar*

Así, aunque señala que la ley natural no puede cambiar en el sentido de que se modifiquen sus primeros principios, no obstante admite que puede cambiar «por adición» — «pues son muchas las disposiciones útiles para la vida humana que se han añadido a la ley natural, tanto por la ley divina como incluso por leyes humanas». ⁴ E incluso, en el caso de preceptos secundarios, hace notar que, si bien «es inmutable en cuanto mantiene su validez la mayoría de los casos, puede cambiar en algunos casos particulares y minoritarios». ⁵

En efecto: los principios de la ley natural permanecen invariables, pero las conclusiones, aunque la mayor parte de las veces son también las mismas, a causa de la interposición de premisas derivadas de la situación particular en la que se actúa, tanto en lo que se refiere a su contenido como en lo que se refiere a su grado de conocimiento, podrían admitir cierta variación:

«La ley natural, en cuanto a los primeros principios universales, es la misma para todos los hombres, tanto en el contenido como en el grado de conocimiento. Mas en cuanto a ciertos preceptos particulares, que son como conclusiones derivadas de principios universales, también es la misma bajo ambos aspectos en la mayor parte de los casos, pero pueden ocurrir ciertas excepciones, ya sea en cuanto a la rectitud del contenido, a causa de algún impedimento especial (como también las causas naturales fallan debido a un impedimento) ya sea en cuanto al grado de conocimiento, debido a que algunos tienen la razón oscurecida por una pasión, una costumbre, o una torcida disposición natural. Y así cuenta Julio César que entre los germanos no se consideraba ilícito el robo a pesar de que es expresamente contrario a la ley natural». ⁶

Es verdad que el ejemplo no resulta por sí solo muy convincente. Sin duda, una vez que se ha definido la propiedad, sustraer la propiedad ajena, es contrario a la justicia y por ello a la ley natural; pero la definición de la propiedad

⁴ TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, I. II, q. 94, a. 5. Cfr. también *S.th.* I. II, q. 99, a. 2, ad 1. Se ha empleado la edición BAC, Madrid 1982.

⁵ TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* I. II, q. 94, a. 5.

⁶ IDEM, *S.th.* I. II, q. 94, a. 4.

entre los germanos bien podía seguir pautas diversas a las habituales entre los romanos. No obstante, lo que Tomás quiere afirmar es claro: a nivel de principio, la ley natural no varía; a nivel de conclusiones, por lo general tampoco, aunque, en ocasiones sí lo hace, como una exigencia derivada de la interposición de otra premisa.⁷ Esto último basta para advertir que no todas las variaciones que detectamos en la práctica son desviaciones de la ley natural, derivadas de defectos intelectuales o morales del agente – razón oscurecida por pasiones, costumbres depravadas o torcidas disposiciones morales –, sino que algunas (aparentes) variaciones obedecen precisamente a lo contrario: a mantener los principios en circunstancias distintas de las habituales. Las variaciones aparentes – ya se trate de variaciones en normas secundarias, ya se trate de variaciones en la determinación de su contenido que realizan las leyes humanas justas⁸ – no son en realidad variación alguna, si nos atenemos al principio que hace de todas ellas normas moralmente, y no solo legalmente vinculantes; ese principio de vinculación moral no es otro que el bien humano, protegido en sus distintos aspectos por los distintos preceptos de la ley natural; un bien que es, en último término, un bien común.⁹

⁷ «Así todos consideran como recto y verdadero el obrar conforme a la razón. Mas de este principio se sigue como conclusión particular que un depósito deba ser devuelto a su dueño. Lo cual es, ciertamente, verdadero la mayoría de los casos, pero en alguna ocasión puede suceder que sea perjudicial, y, por consiguiente, contrario a la razón, devolver el depósito [...]. Y esto ocurre tanto más fácilmente cuanto más se desciende a situaciones particulares, como cuando se establece que los depósitos han de ser devueltos con tales cauciones [...] cuantas más condiciones se añaden tanto mayor es el riesgo de que sea inconveniente devolver el depósito» (TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* I.II, q. 94, a. 2). Cfr. A.M. GONZÁLEZ, *Depositum gladii non debet restitui furioso. Precepts, synderesis and virtue in Thomas Aquinas*, «The Thomist», 63 (1999), pp. 217-240.

⁸ «Así como en el orden especulativo partimos de los principios indemostrables naturalmente conocidos para obtener las conclusiones de las diversas ciencias, cuyo conocimiento no nos es innato, sino que lo adquirimos mediante la industria de la razón, así también en el orden práctico, la razón humana ha de partir de los preceptos de la ley natural como de principios generales e indemostrables, para llegar a sentar disposiciones más particularizadas. Y estas disposiciones particulares descubiertas por la razón humana reciben el nombre de leyes humanas, supuestas las demás condiciones que se requieren para constituir la ley, según lo dicho anteriormente. Por eso dice Tulio en la Retórica que en su origen el derecho procede de la naturaleza; luego, con la aprobación de la razón, algunas cosas se convirtieron en costumbres; finalmente, estas cosas surgidas de la naturaleza y aprobadas por la costumbre, fueron sancionadas por el temor y el respeto de las leyes» (TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* I.II, q. 91, a. 3).

⁹ Según Tomás de Aquino, la ley humana deriva de la ley natural bien por vía de conclusión o de determinación; en este último caso no tiene de por sí fuerza moral, sino únicamente legal (cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* I.II, q. 95, a. 2). Sin embargo, en la medida en que esas leyes son justas – es decir, en la medida en que se ordenan al bien común, son promulgadas por la autoridad legítima, y son equitativas –, obligan en conciencia, es decir, tienen fuerza moral (cfr. *S.th.* I.II, q. 96, a. 4). Esto es así porque, como se ha indicado, el

Ahora bien: si esto es así, entonces es posible afirmar también que allí donde las circunstancias que motivan ciertas variaciones se convierten en algo habitual, hasta el punto de producir un cierto cambio *estructural*, se dan también las condiciones para que, siempre sin cambiar los principios de la ley natural – su ordenación al bien humano, que es un bien común –, se produzcan cambios permanentes en algunas de sus conclusiones. Posiblemente este sea el caso de las variaciones que se han producido en el ámbito de la economía, de las cuales tenemos un ejemplo clásico en la discusión sobre la usura.

Conviene advertir, sin embargo, que este tipo de cambios estructurales no son contemplados expresamente por Santo Tomás. Cuando el Aquinate se pregunta si la ley natural puede cambiar, dice simplemente que el cambio puede entenderse de dos modos: por adición de algo o por sustracción de algo. Afirma entonces que la ley natural no puede cambiar por sustracción, pero sí por adición. En esta línea, por ejemplo, considera que tanto la ley humana como la divina se cuentan entre las adiciones posibles a la ley natural, por vía de *determinación*.¹⁰

Éste es, en efecto, el término que Santo Tomás emplea para expresar la relación entre ley natural y leyes humanas. Las leyes humanas no son conclusiones sino *determinaciones* de la ley natural, añadidas a ella. El contenido moral de la ley es siempre contenido de ley natural; pero el modo en que se concreta históricamente ese contenido depende de otros factores, entre ellos la voluntad humana, que, a la luz de la razón y teniendo en cuenta una variedad de factores – entre los cuales sin duda desempeña un importante papel la costumbre – decide cuál entre las múltiples soluciones posibles, dada la contingencia de los asuntos humanos, resulta más adecuada.

Así, en la medida en que el hombre es un ser social, y el bien humano guarda estrecha relación con el bien común, es de ley natural castigar el delito, que viola el bien humano y el bien común; sin embargo, corresponde al legislador determinar la naturaleza de la pena, para lo cual atenderá a una variedad de circunstancias, que no cabe precisar de antemano. Igualmente, es de ley na-

bien humano – protegido inmediatamente por los preceptos de la ley natural – no puede entrar en contradicción con el bien común, del que se ocupa directamente la justicia legal; del mismo modo que la justicia legal, al ocuparse del bien común, no puede violentar los preceptos de ley natural que protegen la integridad humana.

¹⁰ «Según queda dicho, q. 91. a. 3, los preceptos de la ley natural son generales y necesitan de alguna determinación. Esto lo hacen la ley humana y la divina. Y como las determinaciones introducidas por la ley humana no se dicen de ley natural, sino de derecho positivo, así las que introduce la ley divina se distinguen de los preceptos morales, que pertenecen a la ley natural. Honrar a Dios es un acto de virtud impuesto por un precepto moral; pero la determinación concreta de este precepto, a saber, con qué víctimas y ofrendas se ha de honrar a Dios, eso toca a los preceptos ceremoniales, los cuales se distinguen por esto de los morales» (TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* I. II, q. 99, a. 3, ad 2).

tural mostrar gratitud, pero el modo en que se manifiesta la gratitud varía de una sociedad a otra, conforme a una multitud de prácticas y tradiciones heredadas. En esta línea, por ejemplo, Tomás recoge, como de ley natural, una palabra de la Sagrada Escritura que prescribe «levantarse ante la cabeza cana», es decir, mostrar respeto ante los mayores.¹¹ Según esto, las normas que consideramos a veces simples normas de cortesía, que, en sus determinaciones, indudablemente, varían a lo largo del tiempo, no carecen de contenido moral, un contenido moral reconocido por los sabios, y que remite en último término a la misma ley natural.

Si bien cada una de estas ideas merecería una atención más detallada, lo que nos interesa ahora, sobre todo, es advertir que la universalidad de la norma moral, a nivel de principio, no excluye cierta variedad en su aplicación a nivel de conclusiones secundarias, y, en especial, la variación específicamente histórica y cultural de la norma a nivel de determinaciones. Si, a pesar de tal variación cultural detectamos cierta regularidad en los comportamientos moralmente exigidos, es porque la contingencia del obrar humano no es absoluta; si las circunstancias cambian, las expectativas morales relativas a cuáles sean las acciones ajustadas a tales circunstancias, cambian también, reclamando hábitos y costumbres coherentes con ellas; es decir, el cambio de circunstancias no motiva un cambio en la naturaleza de la norma moral sino que reclama una nueva valoración, movida por la voluntad del bien, de cuál sea la acción particular consistente, a la vez, con la norma que preserva el bien humano y las nuevas circunstancias. Por esta vía se modifican los hábitos y las costumbres, se producen cambios en el derecho, y, con carácter general, se generan expectativas sociales que revierten sobre los propios agentes en forma de deberes legales y morales.

2. 2. *La especificidad moral del orden social*

La aproximación a la ética en términos de deberes recoge precisamente este aspecto del obrar humano. Aunque es originaria de la Stoa, Tomás la relacio-

¹¹ «[...] Versando los preceptos morales sobre las buenas costumbres, rigiéndose éstas por la razón natural y apoyándose de algún modo todo juicio humano en la razón natural, síguese que todos los preceptos morales son de ley natural, aunque en diverso modo. Pues unos hay que cualquiera con su razón natural, entiende que se deben hacer o evitar, v.gr.: Honra a tu padre y a tu madre. No matarás. No hurtarás y otros tales, que son absolutamente de ley natural. Otros hay que se imponen después de atenta consideración de los sabios, y éstos son de ley natural, pero tales que necesitan de aquella disciplina con la que los sabios instruyen a los rudos; v. gr.: levántate ante la cabeza blanca y honra la persona del anciano (Lev. 19, 32); y como éste, otros semejantes. Finalmente, otros hay cuyo juicio exige la enseñanza divina, por la que somos instruídos de las cosas divinas, como aquello: No te harás imágenes talladas ni figuración alguna. No tomarás en vano el nombre de tu Dios» (TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* I. II, q. 100, a. 1).

na con la diferencia entre justicia natural y legal presente en Aristóteles, y con la diferencia entre preceptos y mandatos que propone la Escritura:

«Las cosas que hay que ejecutar no caen bajo precepto sino en cuanto implican alguna razón de deber. Esta es de dos maneras: la una, que se funda en regla de la razón natural; la otra en la norma de la ley que la determina. Así, el Filósofo distingue en V *Ethic* una doble razón de justicia, la moral y la legal. Pero el deber moral es también doble, pues la razón dicta que unas cosas se han de cumplir como necesarias, sin las que no puede subsistir el orden de la virtud, y otras como útiles para la conservación de ese mismo orden. Según esto, unas cosas se mandan o prohíben en la ley con rigor, como 'No matarás', 'No hurtarás', (Ex 20, 13-15; Dt 5, 17-19) etc, y éstas se llaman propiamente preceptos. Otras se mandan o prohíben sin este rigor, para el mejor cumplimiento de estos preceptos. Estas se llaman mandatos, que inducen, o persuaden, como aquello del Ex 22, 26: si tomares en prenda el manto de tu prójimo, se lo devolverás antes de la puesta del sol [...].¹²

Los preceptos de la ley, por tanto, tienen por objeto los deberes. Éstos objetivan expectativas de acción, que se siguen de la inserción de nuestra vida en un contexto social;¹³ por otra parte, los deberes muestran que esa inserción, aunque se constituya en una fuente de exigencias para nosotros, no nos resulta enteramente extraña. Muy al contrario: en la medida en que somos seres sociales por naturaleza, la vida social representa un orden moral *específico*, en el que una parte importante de las exigencias morales de la naturaleza humana reciben determinación y concreción histórica:

«En el hombre debe haber un orden triple. Uno por referencia a la regla de la razón; esto es, en cuanto todas nuestras acciones y pasiones deben regularse por la regla de la razón. Otro orden por relación a la regla de la ley divina, por la cual se debe regir el hombre en todo. Y si, a la verdad, el hombre fuese un ser solitario este doble orden bastaría. Mas como el hombre es un ser político y social, según se demuestra en el I libro de los *Políticos*, de ahí que sea necesario un tercer orden, con el cual el hombre se ordene a los demás hombres, con los cuales debe convivir». ¹⁴

¹² TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* I. II, q. 99, a. 5.

¹³ Cfr. división de deberes legales y morales en *S.th.* II. II, q. 80, a. un. Esta cuestión nos presenta la división de las partes potenciales de la justicia: una serie de virtudes cuyo acto guarda cierto parecido con el de la justicia, si bien difieren de ella, ya porque no realizan la razón de igualdad entre los sujetos, ya porque no realizan perfectamente la noción de debido (el *debitum legale*). Partes potenciales de la justicia en el primer sentido son la religión, piedad, observancia. En el segundo, encontramos varias virtudes que entrañan una razón de deber, pero no legal sino moral (*debitum morale*). Entre las cuales, Tomás distingue asimismo dos clases: aquellas sin las cuales la honestidad de la sociedad humana no puede subsistir —veracidad, gratitud, *vindicatio*— y aquellas otras que, sin ser estrictamente necesarias para la honestidad, sin embargo la aumentan: la liberalidad, afabilidad, amistad que no sólo hacen posible sino grata la convivencia.

¹⁴ TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* I. II, q. 72, a. 4.

Ciertamente, según sigue diciendo Tomás, el primer orden incluye al tercero y lo excede – pues el hombre ha de regirse en todo por la razón, y la ética no se reduce a ética social. Sin embargo, el tercer orden, relativo a la vida social y política, es indispensable, por cuanto determina, concreta, para específicas circunstancias sociales e históricas, lo que la razón manda universalmente en este ámbito: realizar el bien común.

Desde esta perspectiva, la vida social del hombre es fuente de deberes morales y jurídicos, que no se explican únicamente en términos de exigencias funcionales. Así, como hemos visto, Tomás de Aquino recoge la división de los deberes en legales y morales, distinguiendo, dentro de estos últimos, aquellos “sin los cuales la sociedad no puede subsistir”, y aquellos “convenientes para mayor honestidad”. Aunque unos y otros son deberes morales, tal vez son los segundos los que mejor ponen de manifiesto que el orden moral no es simplemente un orden funcional, meramente relativo a la *supervivencia* del sistema social, sino que es un orden relativo al bien honesto, es decir, a lo que por sí mismo perfecciona al hombre como un ser racional, capaz de apreciar lo que conviene en absoluto a su naturaleza.

En esta referencia al bien honesto, al *bonum rationis*, a la acción que es buena en sí misma, va implícita una referencia a lo que, en términos modernos, llamaríamos “dignidad personal”; este concepto no se encuentra en contradicción con el bien común, en la medida en que el bien común no se concibe simplemente en términos de abstracta utilidad social, pues, como hemos dicho, incluye una referencia sustantiva al bien humano, al bien, no solo material sino moral, de cada una de las personas.

En todo caso, el bien común, concebido de este modo, representa el horizonte por relación al cual nos es posible ordenar los distintos bienes particulares que entran en juego en nuestras acciones, y ponderar eventuales conflictos de deberes.¹⁵ Sólo así se explica que Tomás de Aquino pueda afirmar la superioridad ética, y no sólo funcional, del bien común sobre el bien individual, siempre que se trate de bienes del mismo género.¹⁶

¹⁵ Pienso, por ejemplo, en el tipo de conflicto que podría experimentar un profesional de la medicina, por oficio obligado a guardar secreto profesional, cuando conoce que uno de sus pacientes tiene una enfermedad altamente contagiosa, que pone en peligro a su familia o a la comunidad. La posibilidad de resolver este conflicto descansa en advertir la conexión de sentido existente entre la práctica profesional – definida en torno a determinados bienes – y el bien común, como realidad práctica en la que los distintos bienes particulares han de articularse para constituir un bien superior, del que pueden participar todas las personas –incluidas las que lo vulneran.

¹⁶ Cfr. TOMÁS DE AQUINO, *S.th.* II.II, q. 152, a. 4, ad 3. Cfr. A.M. GONZÁLEZ, *Moral, razón y naturaleza. Una investigación sobre Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 2006², pp. 154 ss; pp. 270 ss.

Visto desde aquí, el planteamiento tomista del bien común y del orden social no puede ser más distinto del de Hume. Como adelantábamos arriba, Hume reconstruye el orden social desde otros principios, que combinan pasiones individuales y racionalidad estratégica, con vistas a generar un sistema cooperativo que sirva al interés de la generalidad de los individuos. Si consideramos dicho sistema cooperativo como la condición necesaria para mejor satisfacer intereses individuales, entonces o simplemente no hay bien común, o éste queda reducido a un procedimiento útil. ¿Por qué llega Hume a esta visión de las cosas? Como veremos enseguida, la respuesta depende en gran medida de sus propias premisas metodológicas.

3. LA NATURALEZA DEL ORDEN SOCIAL, SEGÚN HUME

Indudablemente, la relación entre norma moral y cambio social en Hume no puede afrontarse del modo en que lo hemos hecho en Tomás de Aquino –preguntándonos si la ley natural puede cambiar–. Por de pronto, Hume no habla de la ley natural en el mismo sentido – como una norma racional-práctica, que prescribe de manera universal realizar el bien y evitar el mal, y de la que se siguen, como conclusiones suyas, otras normas más particulares –; Hume habla directamente de *tres* leyes naturales¹⁷ – fijación de la propiedad, las reglas de su transferencia y las promesas – que se seguirían de una aproximación empírica a la naturaleza humana.¹⁸

3. 1. *Elementos pre-morales del orden social: pasiones e inteligencia estratégica*

A los ojos de Hume, esta aproximación empírica a la naturaleza humana dejaría fuera cualquier tipo de consideraciones metafísicas relativas a la esencia humana, para ceñirse exclusivamente a lo que es patente a los ojos de cualquier observador: que, al lado de pasiones egoístas, en el ser humano hay otras pasiones sociales; y que, además de esta dotación pasional, con la que él viene a identificar lo “natural”, estamos pertrechados de inteligencia estratégica, que nos hace ver las ventajas derivadas de la vida social.¹⁹ En efecto, como

¹⁷ D. HUME, *Treatise of Human Nature*, III, 2, 1; SBN, 484. Aunque se ha usado la traducción preparada por Félix Duque (Tecnos, Madrid 2005⁴), el *Tratado* se cita del modo convencional, indicando libro, parte, sección y número del párrafo y la página según la edición de Selby-Bigge / P. H. Nidditch (eds.), 3 vols., Clarendon Press, Oxford 1978.

¹⁸ Cfr. D. FATE NORTON, *Hume, human nature, and the foundations of morality*, en IDEM (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, Cambridge University Press, Cambridge 1993¹, 2008², pp. 148-81. Reproducido en R. COHON (ed.), *Hume: Moral and Political Philosophy*, Ashgate, Aldershot 2001, pp. 3-36.

¹⁹ «Si consideramos al hombre solamente en sí mismo, vemos que no está provisto de garras y que no tiene fuerza ni ninguna otra capacidad natural que pudiera corresponder de algún modo a tantas necesidades como tiene. Sólo reuniéndose en sociedad es capaz de

sabemos, para Hume la razón – y, por tanto, la consideración intelectual del bien – es incapaz de movilizarnos a la acción:²⁰ esta función correspondería a las pasiones,²¹ mientras que la función de la racionalidad es ponerse a su servicio.

Ahora bien, para dar cuenta del obrar humano y su dimensión moral, este esquema parece insuficiente, pues las pasiones capaces de movernos a actuar en un sentido u otro son muchas, y no todas abonan el mismo comportamiento. Así las cosas, supuesto que todo agente desea satisfacer sus pasiones, pero a la vez se enfrenta al hecho de que cada una de ellas le conduce en direcciones distintas, ¿cuál sería el criterio que, según Hume, permite dar prioridad a una sobre otra? Consideraciones metafísicas aparte, entiendo que es en este punto, precisamente, donde se decide la diferencia entre la filosofía moral de Tomás de Aquino y la de Hume. La cuestión decisiva, en efecto, es si el criterio que nos permite dar prioridad a la satisfacción de una pasión sobre otra cualquiera es un criterio moral o un criterio puramente estratégico, cuya valoración moral habría que decidir posteriormente en atención a otras consideraciones. Como veremos enseguida, el criterio que Hume propone es en apariencia moral – el sentimiento *moral* –; sin embargo, mirado más de cerca, resulta ser un criterio estratégico.

En efecto: en la medida en que para Hume la función de la razón en la conducta es instrumental, pues ni capta otro bien que el que le presentan las pasiones, ni es competente para el imperio de la conducta, no podemos esperar de ella la norma de acción, ni tampoco la motivación para una conducta correcta; según Hume, solo un sentimiento específicamente moral tendría probabilidades de plantar cara a otro tipo de sentimientos. Hume considera que tal sentimiento existe: se trata de un sentimiento expresivo de un juicio sobre la bondad o maldad del carácter – y de las acciones²² que

suplir sus defectos y llegar a ser igual a las demás criaturas, y aún de adquirir superioridad sobre ellas. Mediante la sociedad, todas sus debilidades se ven compensadas, y, aunque en esa situación se multipliquen por momentos sus necesidades, con todo aumenta aún más su capacidad, dejándole de todo punto más satisfecho y feliz de lo que podría haber sido de permanecer en su condición salvaje y solitaria» (D. HUME, T. III, 2. 1; SBN, 485).

²⁰ «Como las operaciones del entendimiento humano se distinguen en dos clases: la comparación de ideas y la inferencia en cuestiones de hecho, si la virtud fuera descubierta por el entendimiento tendría que ser objeto de una de estas operaciones, pues no existe ninguna tercera operación del entendimiento que pudiera descubrirla» (D. HUME, T. III, 1. 1; SBN, 463-464).

²¹ Cfr. E.S. RADCLIFFE, *The Humean Theory of Motivation and Its Critics*, en IDEM (ed.), *A Companion to Hume*, Blackwell, Oxford 2008, pp. 477-492.

²² «Tener el sentimiento de la virtud no consiste sino en sentir una satisfacción determinada al contemplar un carácter. Es el sentimiento mismo lo que constituye nuestra alabanza o admiración. No vamos más allá ni nos preguntamos por la causa de la satisfacción. No inferimos la virtud de un carácter porque éste resulte agradable; por el contrario, es al

expresan un carácter –; un sentimiento específico, portador de un agrado o desagrado que difiere de los agrados y desagradados que tienen por fundamento el propio interés:

«Es el modo diferente de sentir la satisfacción lo que evita que nuestros sentimientos al respecto puedan confundirse... No todo sentimiento de placer o dolor surgido de un determinado carácter o acciones pertenece a esa clase peculiar que nos impulsa a alabar o condenar... Sólo cuando un carácter es considerado en general y sin referencia a nuestro interés particular causa esa sensación o sentimiento en virtud del cual lo denominamos moralmente bueno o malo [...]».²³

Tiene importancia reparar en este rasgo del sentimiento moral – un agrado marcado de un cierto desinterés o imparcialidad –, porque dicho rasgo constituye para Hume el punto de inflexión que permite distinguir las consideraciones meramente “naturales” y las propiamente “morales”. Por lo demás, el propio Hume reconoce que

«[...] los sentimientos debidos al interés y los debidos a la moral son susceptibles de confusión y que se convierten unos en otros. Así nos resulta difícil no pensar que nuestro enemigo es vicioso, o distinguir entre su oposición a nuestros intereses y su real villanía o bajeza. Pero ello no impide que los sentimientos sean de suyo distintos: un hombre de buen sentido y juicio puede librarse de esas ilusiones».²⁴

¿Considera Hume que ese sentimiento moral es “natural”? La pregunta no admite una respuesta sencilla, pues habría que detallar primero los múltiples sentidos de “natural”. Baste señalar que, para Hume, los sentimientos morales provocados por la virtud y el vicio “se hallan arraigados de tal forma en nuestra constitución y carácter que resulta imposible extirparlos y destruirlos, a menos que la mente humana esté completamente trastornada por enfermedad o locura”;²⁵ sin embargo, no por ello atribuye tales sentimientos morales a una facultad especial, ni los califica de “naturales” o “artificiales”. En realidad, Hume prefiere dejar esta cuestión en un segundo plano, pues entiende que, si analizamos por qué ciertas conductas son sancionadas por el sentimiento moral, positivo o negativo, veremos que hay en ellas la siguiente diferencia: mientras que algunas conductas que merecen aprobación parecen tener respaldo en algún sentimiento natural – por ejemplo, la aprobación que dispensamos a los actos con los que un padre cuida a su hijo –; otras parecen obedecer más bien a la conveniencia derivada de cumplir una determinada

sentir que agrada de un modo peculiar cuando sentimos de hecho que es virtuoso. Sucede en este caso lo mismo que en nuestros juicios relativos a toda clase de gustos, sensaciones y belleza. Nuestra aprobación se halla implícita en el placer inmediato que nos proporcionan» (D. HUME, T. III, 1, 2; SBN, 471).

²³ D. HUME, T. III, 1, 2; SBN, 472.

²⁵ D. HUME, T. III, 1, 2; SBN, 474.

²⁴ *Ibidem*.

norma.²⁶ Por ello, señala que «nuestro sentimiento de la virtud no es natural en todos los casos, sino que existen algunas virtudes que producen placer o aprobación gracias a un artificio o proyecto debido a las circunstancias y necesidades de los hombres».²⁷

De todas formas – cabe objetar – admitir el sentimiento moral como criterio y motivo específicamente moral, no resuelve todavía el problema planteado más arriba, relativo a su eventual *fuerza* motivadora en el caso de que dicho sentimiento tuviera que enfrentarse a otra pasión más fuerte, vinculada al interés a corto plazo.²⁸ Planteado en estos términos, el problema de la motivación moral se asemeja a un problema de mecánica en el que la acción aparece como resultante de una conjunción de fuerzas opuestas. En todo caso, para salvaguardar la fuerza motivadora del sentimiento moral frente a la acometida de pasiones más fuertes, Hume recomienda cultivar las “pasiones tranquilas”, que facilitan al agente la tarea de adquirir una visión más completa de su conducta, a la luz de la cual pueda evaluar sus intereses a largo plazo y ponderar si le compensa más satisfacer la pasión del momento o bien demorar su satisfacción, con la esperanza de lograr un beneficio mayor en el futuro. La capacidad de resistir la pasión presente, para atenerse a la resolución más favorable al propio interés a largo plazo es lo que Hume llama “*strength of mind*”, fuerza de espíritu o fuerza de carácter:

«Los hombres reprimen con frecuencia una pasión violenta al perseguir sus intereses y fines. Por tanto, no es solamente el desagrado presente lo que les determina. Podemos observar, en general, que ambos principios actúan sobre la voluntad y que, allí donde se oponen directamente, uno de ellos prevalece, según el carácter general o la disposición actual de la persona. Lo que llamamos fuerza de espíritu implica el predominio de las pasiones apacibles sobre las violentas, aunque podemos observar fácilmente que no existe hombre alguno que posea esta virtud con tal constancia que, en alguna ocasión, no se someta a las incitaciones del pasión y el deseo. A estas variaciones de carácter se debe la gran dificultad de tomar alguna decisión en lo concerniente a las acciones y resoluciones de los hombres cuando existe alguna oposición de motivos y pasiones».²⁹

Así pues, la fuerza de carácter, tal y como Hume la concibe, está vinculada al predominio, en la conducta, de las pasiones tranquilas sobre las violentas. Este

²⁶ Cfr. A.M. GONZÁLEZ, *La justicia como virtud artificial en David Hume. Elementos para una teoría psico-social de la acción*, «Pensamiento», enero-abril (2008), pp. 97-127. Cfr. E. LECALDANO, *Hume's Theory of Justice, or Artificial Virtue*, en E.S. RADCLIFFE (ed.), *A Companion to Hume*, cit., pp. 257-272.

²⁷ D. HUME, T. III, 2. 1; SBN, 477.

²⁸ Profundizar en este problema nos lleva a la conocida discusión sobre si Hume es internalista o externalista en moral. Cfr. E.S. RADCLIFFE, *How does the Humean Sense of Duty Motivate?*, «Journal of the History of Philosophy», 34 (1996), pp. 383-407. Reproducido en R. COHON (ed.), *Hume: Moral and Political Philosophy*, cit., pp. 383-387.

²⁹ D. HUME, T. II, 3, 3; SBN, 418.

predominio no se improvisa. Es resultado de un cultivo alimentado por consideraciones en último término estratégicas, que arraigan en el propio interés: es preciso que el agente se haga una idea de cuál es su interés, y que se ponga en situación de satisfacerlo – a veces, como dice el propio Hume –, mediante un cierto rodeo,³⁰ que conlleva la introducción de convenciones básicas, y, ulteriormente, la institución del gobierno.³¹ La fuerza de carácter está al servicio de cierta concepción del interés propio. Llegados a este punto, sin embargo, cabe preguntar de nuevo, ¿dónde entran las consideraciones morales en este cuadro?

3. 2. *Interés ilustrado y orden social cooperativo*

No obstante la apelación a un sentimiento moral específico, la visión de Hume es que la conducta moral, desde un punto de vista material al menos, coincide con la conducta que se demuestra más coherente con el interés a largo plazo del agente. Ahora bien: ésta sería la conducta del que, a fin de satisfacer la irreprimible pasión por adquirir, que según Hume acompaña a todo ser humano, se sujeta a las tres leyes naturales arriba mencionadas, y de las que depende la definición misma de la justicia. En esta sustitución del bien honesto por el “interés ilustrado”, que no vacila en reprimir la satisfacción presente y sujetarse a ciertas normas, porque entrevé una mayor satisfacción futura, reside el núcleo racional de la propuesta moral de Hume – lo que él llama «obligación natural».³²

³⁰ «Una vez que los hombres llegan a darse cuenta de las ventajas que resultan de la sociedad, [...] cuando advierten que la principal perturbación de la sociedad viene originada por los bienes que llamamos externos [...] se afanan entonces por buscar remedio a la movilidad de estos bienes [...]. Y esto no puede hacerse de otra manera que mediante la convención, en la que participan todos los miembros de la sociedad, de conferir estabilidad a la posesión de estos bienes externos, dejando que cada uno disfrute pacíficamente de aquello que pudo conseguir gracias a su laboriosidad o suerte. De esta forma, todo el mundo sabe lo que le es posible poseer con seguridad, y las pasiones se ven restringidas en sus movimientos partidistas y contradictorios. Pero dicha restricción no está en oposición completa con nuestras pasiones, porque si así fuera, no se habría establecido ni mantenido nunca, sino que solamente es contraria a los movimientos ciegos e impetuosos de estos. En lugar de abstenernos de la propiedad ajena apartándonos de nuestro propio interés o del de nuestros amigos más íntimos, no hay mejor modo de atender a ambos intereses que mediante una convención tal, porque es de ese modo como se sostiene la sociedad, tan necesaria para la buena marcha y subsistencia de los demás como para la nuestra» (D. HUME, T. III, 2. 2; *SBN*, 489).

³¹ Cfr. A.M. GONZÁLEZ, *Naturaleza y función del gobierno en Hume*, «Revista de Filosofía», 33, 1 (2008), pp. 161-196.

³² Cfr. A. M. GONZÁLEZ, *Alcance y límites del deber de obediencia al gobierno según Hume*, «Tópicos. Revista de Filosofía», 37 (2009), pp. 77-116. Cfr. R.H. DEES, “One of the Finest and Most Subtile Inventions”: *Hume on Government*, en E.S. RADCLIFFE (ed.), *A Companion to Hume*, cit., pp. 388-405.

Por lo demás, Hume denomina a estas leyes “naturales” no tanto porque deriven espontáneamente de la naturaleza – puesto que requieren cierto artificio –, sino porque el artificio requerido se sigue con práctica necesidad natural una vez suponemos la dotación psicológica – pasiones y razón – de la especie humana,³³ dotación psicológica cuya universalidad, en este aspecto, se le presenta a Hume como un dato indiscutible.³⁴ Que el tipo de racionalidad estratégica sobre el que se fundan las presuntas leyes naturales pudiera ser característico de un tipo histórico concreto – el burgués³⁵ – no entra siquiera dentro de su planteamiento. Para él es claro que si cualquier sociedad humana ha de subsistir, en condiciones ni de absoluta abundancia ni de absoluta escasez, ha de fijar la propiedad, los modos de su transferencia, y las promesas.³⁶

A lo anterior cabría añadir que, al proporcionar una primera estructura a la sociedad humana, estas leyes naturales proporcionan también un marco de referencia para evaluar la imparcialidad que, según el propio Hume, ha de caracterizar al sentimiento moral.³⁷ Desde esta perspectiva, se puede decir que las normas de las que depende toda consideración moral ulterior son esas tres “leyes naturales”.

En efecto: por un lado, son estas leyes naturales las que configuran una visión del orden social como un orden cooperativo, que, en última instancia, beneficia a todos los que en él toman parte. La precisión “en última instancia” es importante, porque el propio Hume admite que en ocasiones el seguimiento de las normas de justicia contraviene el interés público o privado.³⁸ Si incluso enton-

³³ «Nuestro sentido del deber sigue en todo momento el curso común y natural de nuestras pasiones. Para que nadie se sienta ofendido, debo señalar aquí que cuando niego que la justicia sea una virtud natural utilizo la palabra naturales cuanto exclusivamente opuesta a artificial. Pero en otro sentido de la palabra, así como no hay principio de la mente humana que sea más natural que el sentimiento de la virtud, del mismo modo no hay virtud más natural que la justicia. La humanidad es una especie inventiva; y cuando una invención es obvia y absolutamente necesaria puede decirse con propiedad que es natural, igual que lo es cualquier cosa procedente de principios originarios, sin intervención de pensamiento o reflexión. Aunque las reglas de justicia sean artificiales no son arbitrarias. Tampoco las expresamos de un modo impropio cuando las denominamos leyes naturales, si entendemos por natural lo común a una especie, e incluso si nos limitamos a designar con ello lo que es inseparable de la especie» (D. HUME, *T. II*, 2, 1; *SBN*, 484).

³⁴ Es éste un rasgo general de la filosofía moral del siglo XVIII. Cfr. C.J. BERRY, *Social theory of the Scottish Enlightenment*, Edinburgh University Press, Edinburgh 1997.

³⁵ Cfr. W. SOMMERT, *El Burgués. Contribución a la historia espiritual del hombre económico moderno*, Alianza, Madrid 1993.

³⁶ Cfr. A.M. GONZÁLEZ, *Hume y los teóricos de la ley natural acerca de las promesas: un contraste fecundo*, en Á.L. GONZÁLEZ & M^a IDOYA ZORROZA (eds), *In Umbra intelligentiae. Estudios en homenaje al Prof. Juan Cruz Cruz*, Eunsa, Pamplona 2011, pp. 451-492.

³⁷ Cfr. T.L. BEAUCHAMP, *The Sources of Normativity in Hume's Moral Theory*, en E.S. RADCLIFFE (ed.), *Companion to Hume*, cit., pp. 493-513.

³⁸ «Un determinado acto de justicia es contrario muchas veces al interés público. Y si

ces experimentamos frente a ellas cierto sentido del deber; es sólo porque, entre tanto, hemos interiorizado psicológicamente su cumplimiento y desarrollado cierto sentimiento de resistencia a transgredirlas. En este "progreso de los sentimientos", que incluye la aparición de una simpatía por el interés público³⁹ cabría cifrar un aspecto importante de lo que Elías designaría como proceso civilizatorio.⁴⁰ Según esto, aunque en el origen de las llamadas leyes naturales habría consideraciones guiadas por el propio interés,⁴¹ con el tiempo se desarrollaría un sentimiento moral,⁴² al que se debe la consideración de la justicia como una virtud *moral*, pero *artificial*, pues, a diferencia de las virtudes que él llama "naturales", el sentido del deber asociado al cumplimiento de las normas de justicia no encuentra respaldo originario en algún sentimiento natural.⁴³

La división humeana de las virtudes en artificiales y naturales encuentra cierta correspondencia con la tradicional clasificación en deberes perfectos e imperfectos.⁴⁴ De cualquier forma, hay que tener presente que ni siquiera en el

tuviera que permanecer aislado, sin verse seguido por otros actos, podría ser de suyo muy perjudicial para la sociedad [...]. Tampoco es cada acto singular de justicia, considerado por separado, más favorable al interés privado que al público [...]. Pero a pesar de que los actos singulares de justicia puedan ser contrarios al interés público o privado, es cierto que el plan o esquema, considerado en conjunto, resulta altamente favorable; de hecho es absolutamente necesario, tanto para la subsistencia de la sociedad como para el bienestar de cada individuo [...]» (D. HUME, *T. III*, 2.2; *SBN*, 497).

³⁹ Cfr. D. HUME, *T. III*, 2.2; *SBN*, 499-500. Cfr. A.M. GONZÁLEZ, *La oposición de pasiones y su superación en el trato social: familia, castidad y cortesía*, «Themata. Revista de Filosofía», 44 (2011), pp. 308-325.

⁴⁰ N. ELÍAS, *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, FCE, México 1988.

⁴¹ «Cuando los hombres han tenido ya suficiente experiencia para darse cuenta de que, sean cuales sean las consecuencias de un acto singular de justicia realizado por un individuo, todo el sistema de acciones realizadas por la sociedad entera es, en cambio, inmensamente provechoso para el conjunto y para cada una de las partes, no pasa mucho tiempo sin que aparezca la justicia y la propiedad. Cada miembro de la sociedad advierte este interés: cada uno lo comunica a los que le rodean, junto con la resolución que ha tomado de regular sus acciones por él, a condición de que los demás hagan lo propio. No hace falta más para inducir a cualquiera de ellos a realizar un acto de justicia a la primera oportunidad, lo que se convierte en un ejemplo para los demás, y así se va estableciendo la justicia por una especie de convención o acuerdo, esto es, por el sentimiento de interés que se supone común a todos [...]» (D. HUME, *T. III*, 2.2; *SBN*, 498).

⁴² Hume distingue el surgimiento de la obligación natural de justicia –vinculada al interés–, de la asociación de la idea de virtud y vicio a la de justicia, lo cual constituye la obligación moral de justicia: Cfr. D. HUME, *T. III*, 2.2; *SBN*, 498.

⁴³ Cfr. J. TAYLOR, *Justice and the Foundations of Social Morality in Hume's Treatise*, «Hume Studies», 24, 1 (1998), pp. 5-30. Reproducido en R. COHEN (ed.), *Hume: Moral and Political Philosophy*, cit., pp. 205-230.

⁴⁴ Cfr. K. HAAKONSEN, *Natural law and moral philosophy: From Grotius to the Scottish Enlightenment*, Cambridge University Press, New York 1996.

caso de las llamadas virtudes naturales la inmediatez del sentimiento natural es garantía suficiente de la calidad moral de la conducta (como tampoco en Aristóteles cabe afirmar la identidad de virtud natural y moral). Según Hume, el comportamiento moral requiere, por un lado, de simpatía, para hacernos cargo de los sentimientos de los demás, pero también de una cierta imparcialidad de juicio que, en su opinión, sólo se alcanza en el curso de la interacción social, porque a fin de hacernos entender por otras personas, hemos de prescindir de parcialidades en nuestros juicios.

3. 3. *La importancia de la conversación social*

Tal y como se desprende de un largo texto del *Treatise* – repetido en parte en el *Enquiry*⁴⁵ –, Hume considera que la misma dinámica de la vida social nos fuerza a limitar las parcialidades que podrían enturbiar nuestros juicios morales. La parte final de dicho texto dice así:

«La comunicación de sentimientos que se establece cuando conversamos y estamos en compañía es lo que nos lleva a formar algún criterio general e inalterable de apro-

⁴⁵ «Cuando la tendencia natural de las pasiones de una persona hace a ésta servicial y útil, dentro de su esfera de acción, aprobamos su carácter y sentimos afecto hacia ella por simpatía con los sentimientos de quienes tienen una relación más estrecha con esa persona. Nos vemos prontamente obligados a olvidar nuestro propio interés cuando hacemos juicios de este género, y esto en razón de las continuas contradicciones que encontramos en la conversación y compañía de otras personas que no están en nuestra misma situación ni les mueve el mismo interés que a nosotros. El único punto de vista desde el que nuestros sentimientos coinciden con los de los demás es el que se toma cuando advertimos que una pasión tiende al daño, o al provecho, de quienes tienen una inmediata relación o trato con la persona que posee tal pasión. Y, aunque ese provecho o daño estén muchas veces muy alejados de nosotros, en algunas ocasiones nos tocan, en cambio, muy de cerca, atrayendo entonces fuertemente nuestro interés por simpatía. En esos casos extendemos esta preocupación a los casos semejantes, y, si éstos nos son muy lejanos, nuestra simpatía será proporcionalmente más débil, y nuestro elogio o censura, más débiles e inseguros... Aunque la simpatía tenga mucha menos influencia que la preocupación que sentimos por nosotros mismos, y la simpatía experimentada hacia personas extrañas sea mucho más débil que la sentida hacia quien nos toca muy de cerca, olvidamos con todo esas diferencias en nuestros juicios desapasionados acerca del carácter de los hombres. Por lo demás, y aparte de que nosotros mismos cambiamos frecuentemente nuestra situación a este respecto, diariamente nos encontramos con personas cuya situación es diferente a la nuestra, por lo que nunca podrían relacionarse con nosotros en términos razonables si permaneciéramos constantemente en nuestra peculiar situación y punto de vista. La comunicación de sentimientos que se establece cuando conversamos y estamos en compañía es lo que nos lleva a formar algún criterio general e inalterable de aprobación o desaprobación del carácter o forma de ser. Y aunque no siempre intervenga el corazón en estas nociones generales, ni regule sus sentimientos de amor u odio por ellas, son, con todo, suficientes para permitirnos hablar con sentido y sirven a todos nuestros propósitos en la vida común, sea en el púlpito, en el teatro o en las escuelas» (D. HUME, T. III, 3, 3; SBN, 603). Cfr. EPM, 5. 42-43; SBN, 228-30).

bación o desaprobación del carácter o forma de ser. Y aunque no siempre intervenga el corazón en estas nociones generales, ni regule sus sentimientos de amor u odio por ellas, son, con todo, suficientes para permitirnos hablar con sentido y sirven a todos nuestros propósitos en la vida común, sea en el púlpito, en el teatro o en las escuelas». ⁴⁶

Lo interesante de este párrafo reside en que parece remitir la imparcialidad del juicio a la adquisición de un sentido moral común, formado en el curso mismo de la vida social. ⁴⁷ Desde esta perspectiva cabe decir que, de algún modo, la aproximación empírica de Hume a la naturaleza humana comporta radicalizar la tesis aristotélica de la sociabilidad natural del hombre, hasta el extremo de hacer depender la norma moral del orden social instituido y, *a fortiori*, de la misma práctica social, no sólo en el nivel de la determinación sino de la constitución misma de la norma. Pues si bien la norma moral de Aristóteles – la recta razón – también opera sobre un contexto social concreto, no toma su medida única y exclusivamente de éste; la verdad práctica aristotélica discurre ciertamente a partir de los contenidos concretos de la praxis, pero no se encierra en ellos. De lo contrario, Aristóteles no podría criticar determinados regímenes políticos por su incompatibilidad con ciertas virtudes. ⁴⁸

Cabe conjeturar, además, que, en el planteamiento de Hume, la precedencia ontológica del orden social sobre el sentido moral plantea especiales problemas allí donde la conversación social, a cuyo cargo corre la formación del sentido moral común, se encuentre fragmentada en múltiples círculos sociales, ⁴⁹ pues en tales circunstancias el contenido propiamente moral del sentido común sería, de hecho, muy limitado: lo común quedaría limitado al plano de la racionalidad instrumental.

De cualquier forma, semejante reducción del sentido humano común a una combinación de sentimiento y racionalidad instrumental resulta algo muy discutible, en el fondo deudor de la hipótesis de partida, esto es, del hecho de que, desde el principio, Hume reduce la naturaleza humana a sus componentes pasionales y de racionalidad estratégica, obligándose a sí mismo a recons-

⁴⁶ D. HUME, T. III, 3, 3; SBN, 603.

⁴⁷ He desarrollado esta idea en *Humean keys for social theory: from natural circles of sympathy to the formation of an impartial moral judgment*, en A. VIGO (ed.), *Coloquio Internacional "Oikeiosis y las bases naturales de la moralidad. Del estoicismo clásico a la filosofía moderna"*, en proceso de edición.

⁴⁸ Esto ocurre por ejemplo en *Política II*, donde discutiendo el comunismo de mujeres y de bienes propuesto por Platón en la *República*, Aristóteles esgrime un argumento estrictamente moral: si ese fuera el orden político, no se podrían vivir virtudes como la generosidad o la castidad. Cfr. ARISTÓTELES, *Política II*, 5, 1263 b10.

⁴⁹ Tal y como ocurre, según Simmel, en las sociedades modernas, donde el proceso de individualización cualitativa presupone, precisamente, la existencia de múltiples círculos sociales.

truir el bien moral desde esos presupuestos. Frente a esta visión, que hace de la dimensión moral una consecuencia natural de la confluencia de psicología –sentimiento y racionalidad pragmática– y contexto social, reduciendo a estos mismos elementos la consideración del cambio social, la filosofía moral kantiana sostiene que la dimensión moral, reconocible en la propia experiencia del deber, por su universalidad y necesidad, es constitutiva de la misma racionalidad,⁵⁰ y ella debe imponer su norma en el mundo social, cuyo dinamismo, sólo en parte puede explicarse como lo hace Hume.

4. NORMA MORAL Y VIDA SOCIAL EN KANT

Con Kant nos situamos en las antípodas de Hume: la norma moral es *a priori*. Aunque ha de aplicarse e informar la vida social, no se constituye en ella ni por ella, pues se debe solo a la razón. Por otra parte, la vida social no se contempla sólo desde la perspectiva de la cooperación social – o la conveniencia de tal cooperación – sino en clave de «insociable sociabilidad».⁵¹ aunque por un lado nos vemos atraídos a la vida social, por otro experimentamos la tendencia a afirmar nuestra propia individualidad, en el seno de esa misma vida social. Ambos extremos dibujan un escenario bien distinto del que cabe vislumbrar a través de los textos de Hume.

4. 1. Tres perspectivas sobre la vida social

En realidad, a la hora de tratar el orden social, a Kant se le presenta una alternativa: o bien juzgar la totalidad de los acontecimientos como carentes en absoluto de sentido, o bien esbozar una historia plausible que, compatible con la vocación moral de la humanidad, pueda permitir avanzar en lo que, a su juicio, debería ser una ciencia de la sociedad.⁵²

Esa historia plausible, sin embargo, presenta varias caras. Pues mientras que, por un lado, Kant propone hilvanar los acontecimientos mediante una historia que guarda semejanza con la historia natural-evolutiva; por otro, reclama atender al fin que la razón prescribe al hombre en cuanto agente moral.⁵³ Esboza así dos relatos de distinto signo, uno natural-evolutivo, protagonizado por la Naturaleza, de la que el hombre forma parte en cuanto ser natural, y otro racional-práctico, protagonizado por el hombre en cuanto agente moral

⁵⁰ Cfr. C.M. KORSGAARD, *Self-Constitution*, Cambridge University Press, Cambridge 2010.

⁵¹ Cfr. I. KANT, *Idea para una historia universal en clave cosmopolita*, tr. Concha Roldán y Roberto Rodríguez Aramayo, Tecnos, Madrid 1994², p. 8.

⁵² Cfr. A.M. GONZÁLEZ, *Kant's contribution to social theory*, «Kant Studien», 100, 1 (2009).

⁵³ Cfr. A.M. GONZÁLEZ, *La doble aproximación de Kant a la cultura*, en L. FLAMARIQUE y A.M. GONZÁLEZ (eds), *Doscientos años después: retornos y relecturas de Kant*, «Anuario Filosófico», 37/3 (2004), n° 80, pp. 679-711.

a cargo de la realización del sumo bien. Ulteriormente, trata de conectar ambos relatos mediante una consideración hermenéutica de la historia humana, que hace de la realización de la vocación moral del hombre el sentido último del proceso de la naturaleza;⁵⁴ dicha interpretación de la historia se constituye así en el marco dentro del cual habrá de ver la luz la prometida ciencia social.

Bien mirado, ese marco interpretativo está ya presente y operativo en la misma consideración natural-evolutiva de la historia, en la medida en que proyecta un sentido en lo que de otro modo no sería más que el mero decurso mecánico de los acontecimientos. En efecto, en el primero de esos relatos Kant toma al hombre como ser natural que, dotado de inteligencia pragmática, cree perseguir su propio interés –la satisfacción de su natural deseo de felicidad–, cuando en realidad persigue el interés de la naturaleza: conducir al hombre, incluso a pesar suyo, a tomar conciencia de su destino moral. El segundo relato, en cambio, enuncia o apunta un cometido un imperativo moral que recae sobre el hombre en cuanto ser racional: realizar el sumo bien en la historia.⁵⁵

La perspectiva hermenéutica trata de conciliar ambos programas, ofreciendo al espectador de la historia una visión de los acontecimientos favorable a la realización de la vocación moral del hombre; visión de la que no se excluyen los acontecimientos que, juzgados desde la óptica moral se presentan como aparentemente adversos. Un ejemplo de la articulación hermenéutica de ambas perspectivas, por parte de Kant, lo tenemos en un célebre pasaje de la *Crítica del Juicio*, donde Kant argumenta que el desarrollo de los talentos naturales, la cultura, tiene lugar a través de la desigualdad y el conflicto, e incluso la guerra; por mucho que esta desigualdad – y desde luego la guerra – resulten lamentables desde el punto de vista moral, la mirada del filósofo de la historia descubre en ellas un motor de progreso:

«La habilidad no puede desarrollarse bien en la especie humana más que por medio de la desigualdad entre los hombres; pues la mayoría provee a las necesidades de la vida de un modo, por decirlo así, mecánico, sin necesitar para ello de un arte especial, para la comodidad y el ocio de otros hombres que trabajan en las partes menos necesarias de la cultura, ciencia y arte; aquella mayoría está mantenida por estos otros en un estado de opresión, de trabajo amargo y de goce escaso, aunque algo de la cultura de la clase superior se extiende poco a poco a esta inferior. Los males crecen, empero, al progresar la cultura (y la altura a que alcanzan se llama lujo, cuando la tendencia a lo superfluo empieza ya a hacer daño a lo indispensable), en ambos lados con igual fuerza: en uno, por la opresión extraña; en el otro, por la interior insaciabilidad, pero

⁵⁴ Cfr. A.M. GONZÁLEZ, *Culture as Mediation. Kant on Nature, Culture, and Morality*, Olms, Hildesheim - Zürich - New York 2011.

⁵⁵ Cfr. Y. YOVEL, *Kant and the philosophy of history*, Princeton University Press, Princeton 1980.

la miseria brillante está enlazada con el desarrollo de las disposiciones naturales en la especie humana y el fin de la naturaleza misma, aunque no es nuestro propio fin, es, sin embargo, alcanzado en ello [...].⁵⁶

Sostener que el conflicto mecánico de disposiciones naturales, con relativa independencia de las razones morales o inmorales que están en su base, es causa de progreso cultural significa reconocer algo elemental: que la historia humana no responde únicamente a los fines que los agentes individuales se proponen de manera intencionada. Además de los objetivos que perseguimos con nuestras acciones, éstas dan lugar a efectos no intencionados. Ahora bien: sostener que tales efectos, tomados en su conjunto, definen una línea concreta, cuya promoción cabría atribuir a la "Naturaleza" como un agente hipotético, interesado en avanzar unos fines, cuyo sentido podemos vislumbrar, es dar un paso más, no exento de dificultades.

4. 2. *El destino moral: entre la intención de la Naturaleza y la agencia moral*

En efecto: dar ese paso – configurar una interpretación de los efectos no intencionados de nuestras acciones, como si respondieran a un plan inteligible – supone, por de pronto, proyectar una mirada sobre la historia humana en su conjunto, con la que necesariamente se destacan unos fenómenos mientras se dejan otros en el trasfondo. En el caso de Kant, el criterio que permite diferenciar unos y otros es un criterio moral: lo que contribuye a la realización de la vocación moral del hombre. Si bien ésta no puede ser realizada directamente por la acción de la Naturaleza – por definición, sólo puede ser realizada por el hombre mismo en uso de su libertad –, la Naturaleza – o, lo que es lo mismo, el despliegue mecánico de causas naturales – puede ir preparando el terreno, mediante la disciplina de inclinaciones, y el avance de la cultura. Según Kant, la Naturaleza realiza esto, cualquiera que sea el camino al que le fuerce la inteligencia o la falta de inteligencia de los hombres: ya sea estimulando la creación de instituciones jurídicas con el fin de evitar la infelicidad y la guerra, ya sea, por el contrario, estimulando la guerra.⁵⁷

⁵⁶ I. KANT, *Crítica del Juicio*, Ed. J.J. García Norro y R. Rovira, Tr. M. García Morente, Tecnos, Madrid 2007, p. 374. *KU*, 5: 432. En adelante se citarán las obras de Kant según las correspondientes ediciones en castellano, seguidas del volumen y la página de la edición de la Academia de Berlín.

⁵⁷ «[...] La condición formal bajo la cual tan sólo puede la naturaleza alcanzar su última intención es aquella constitución de las relaciones de los hombres unos con otros, que permite oponer en un todo, llamado sociedad civil, una fuerza legal a los abusos de la libertad, que están en recíproco antagonismo, pues sólo en esa constitución puede darse el más alto desarrollo de las disposiciones naturales. Pero aunque los hombres fueran bastante listos para encontrarla y bastante sabios para someterse a su presión voluntariamente, haría falta aún, para ese desarrollo, un todo cosmopolita, es decir, un sistema de todos los Estados que corren el peligro de hacerse daño unos a otros. Faltando ese sistema, y por causa del obs-

Ahora bien, en este punto nos sale al paso una vieja objeción, pues sugerir que la historia conduce al progreso cultural con independencia de cuál sea la acción moral de los hombres, supone restar importancia a esta acción en la configuración de la historia. La objeción reproduce parcialmente la vieja disputa teológica respecto a la coexistencia de libertad humana y Providencia divina: cómo conciliar la eficacia y la relevancia histórica de la causalidad humana, con la afirmación de que todas las cosas son gobernadas por Dios.

Sin embargo, el problema de conciliación que se plantea en Kant puede parecer más grave. Después de todo, la Providencia divina, al menos tal y como la entiende la tradición, representada en este punto por Tomás de Aquino, es una causa trascendente a la historia, por la que los acontecimientos individuales son conducidos a un bien común también trascendente, de un modo que se nos escapa en sus detalles, pero que toma en consideración la contribución moral del hombre. En cambio, la Providencia, tal y como la entiende Kant, es una interpretación humana de las regularidades que se advierten al considerar a cierta distancia los efectos no intencionados de las interacciones humanas. En el caso de Kant, dicha interpretación es, en general, positiva; esto es: favorable en principio a la realización del destino moral de la humanidad, pero no está en absoluto claro que tome en consideración la contribución moral del hombre. Pues en la misma medida en que se presume favorable a la realización del destino moral de éste, parece hacer superfluo el compromiso moral del hombre con su propia historia: tanto si se trabaja por el avance de instituciones jurídicas por motivos morales como si se llega a ellas por el motivo pragmático de evitar la guerra, el resultado es el mismo, porque la insociable sociabilidad humana, como motor dialéctico de la historia, sigue haciendo su trabajo.

La perspectiva del filósofo de la historia, al menos tal y como se perfila en Kant, resulta ser amoral. El esfuerzo hermenéutico no logra que los dos relatos originales – el natural-evolutivo y el racional-moral – alcancen una integración interna. En cuanto agente moral, el hombre debe prescindir de la pers-

táculo (433) que la ambición, el deseo de dominar, la avidez, sobre todo en los que tienen el poder en las manos, oponen a la posibilidad misma de bosquejarlo, es inevitable la guerra (en la cual unos Estados se dividen y se disuelven en Estados más pequeños, y otros se anexionan otros pequeños y tratan de formar un todo mayor): la guerra, que es una empresa no premeditada (excitada por pasiones desenfrenadas) de los hombres, es una empresa profundamente escondida, y quizá intencionada, de la suprema sabiduría: la de preparar, cuando no fundar, la legalidad con la libertad de los Estados, y así, la unidad de un sistema fundado moralmente. Y a pesar de los tormentos horribles con los que la guerra abrumba a la especie humana y de las desgracias, quizá aun mayores, que su preparación constante origina en la paz, es, sin embargo, un impulso (puesto que la esperanza del estado de tranquilidad de una felicidad del pueblo se aleja siempre más allá) para desarrollar, hasta el más alto grado los talentos que sirven a la cultura» (I. KANT, *Crítica del Juicio*, cit., pp. 374-5; *KU*, 432-433).

pectiva del filósofo de la historia y atenerse a la ley de la razón.⁵⁸ Ciertamente, a fin de contextualizar sus acciones, necesita también avanzar un cierto ideal de la imaginación – un cierto ideal de felicidad –, y postular su armonía con la moralidad, como cuestión de fe práctica, pero nada más.

4. 3. *El imperativo moral como imperativo histórico*

Sea cual sea la imagen del felicidad que se forje el hombre, y sea cual sea la prudencia de la que haga uso para realizarla, la ley moral sigue haciéndose presente en su experiencia, y reclamando de él que trabaje por el sumo bien. De hecho, la tercera fórmula del imperativo categórico, la del Reino de los Fines, contiene ya la forma de una sociedad comprometida en la realización del sumo bien; y la Metafísica de las Costumbres, o doctrina universal de los deberes, anticipa este mismo resultado en la medida en que, por un lado, propone una definición de derecho que delimita una forma liberal-republicana de la sociedad, y, por otro, define los deberes de virtud de forma que permite avanzar el ideal del sumo bien – armonía de felicidad y moralidad –, según esa misma forma social liberal-republicana.⁵⁹

En efecto: Kant define el derecho como «el conjunto de condiciones bajo las cuales el arbitrio de uno puede conciliarse con el arbitrio del otro según una ley universal de la libertad». ⁶⁰ El derecho se limitaría, por tanto, a definir la forma de la convivencia; la ética, en cambio, aportaría una materia, un fin a perseguir,⁶¹ que es al mismo tiempo un deber, algo prescrito por la razón. Característico de los deberes jurídicos es que pueden ser coaccionados externamente; en cambio los deberes de virtud responden a la auto-coacción libre del agente.⁶² Ahora bien: según Kant, los deberes de virtud pueden agruparse

⁵⁸ La perspectiva moral no le obliga a aceptar el relato natural-evolutivo; más bien le disuade de hacerlo. A su vez, el relato natural-evolutivo no alcanza a dar razón del bien moral en sus propios términos: para el proceso mecánico de la naturaleza, no hay diferencia moral: el mecanismo de la naturaleza no da cuenta del bien más que como un efecto de causas naturales, exactamente en los mismos términos que daría cuenta de su contrario.

⁵⁹ Cfr. A.M. GONZÁLEZ, *Kant and a culture of freedom*, «Archiv für Rechts-und sozialphilosophie», 3, 96 (2010), pp. 291-308.

⁶⁰ I. KANT, *Metafísica de las Costumbres*, tr. Adela Cortina y Jesús Conill, Tecnos, Madrid 1999³, p. 39; MS, 6: 230.

⁶¹ Así, más adelante, especifica que la doctrina del derecho se relaciona «únicamente con la condición formal de la libertad externa (la concordancia consigo misma cuando su máxima se convertía en ley universal), es decir, con el derecho). Por otra parte, la ética ofrece todavía una materia (un objeto del arbitrio libre), un fin de la razón pura, que al mismo tiempo se presenta como un fin objetivamente necesario, es decir, como un deber para el hombre» (I. KANT, MS, 6: 380).

⁶² Interesante en este contexto es la diferencia que establece Kant entre doctrina de las costumbres y doctrina de la virtud: «para seres finitos santos (aquellos que ni siquiera pueden ser tentados a violar el deber) no hay doctrina de la virtud, sino sólo doctrina de las cos-

en torno a dos grandes fines: la propia perfección y la felicidad ajena.⁶³ Esto hace presumir que si la moralidad fuera eficaz, avanzaría indirectamente una felicidad proporcionada a ella, pues el interés natural de cada uno por la propia felicidad ya no sería un obstáculo para su obrar moral, en la medida en que todos y cada uno de los agentes estuvieran comprometidos con el avance de la felicidad ajena –, de tal forma que cada uno, particularmente, ya no se viera tentado a privilegiar su propia felicidad por encima del deber moral.

Según esto, las leyes morales pueden considerarse como el germen de ese reino de los fines prefigurado por el propio Kant en la *Religión*: una sociedad ética constituida bajo leyes de virtud, una “comunidad ética”, capaz de desarrollarse en el seno de la comunidad política y ofrecer resistencia al principio malo que hace presa de él con ocasión de la mera coexistencia humana: En efecto: No es por los estímulos de la naturaleza ruda –dice Kant– por lo que se despiertan en el hombre las pasiones:

«sus necesidades son sólo pequeñas y su estado de ánimo en el cuidado de ellas es moderado y tranquilo. Sólo es pobre (o se tiene por tal) en la medida en que recela de que otros hombres le tienen por tal y podrían despreciarle por ello. La envidia, el ansia de dominio, la codicia y las inclinaciones hostiles ligadas a todo ello asaltan su naturaleza, en sí modesta, tan pronto como está entre hombres, y ni siquiera es necesario suponer ya que éstos están hundidos en el mal y constituyen ejemplos que inducen a él; es bastante que estén ahí, que lo rodeen, y que sean hombres, para que mutuamente se corrompan en su disposición moral y se hagan malos unos a otros».⁶⁴

El único modo de combatir esa lógica perversa, derivada a juicio de Kant del mero hecho de la convivencia, es erigiendo una comunidad alternativa, una comunidad moral:

«El dominio del principio bueno, en cuanto los hombres pueden contribuir a él, no es, pues, a lo que nosotros entendemos, alcanzable de otro modo que por la erección y extensión de una sociedad según leyes de virtud y por causa de ellas; una sociedad cuya conclusión en toda su amplitud se hace, mediante la razón, tarea y deber para todo el género humano... A una liga de los hombres bajo meras leyes de virtud según

tumbres); esta última supone una autonomía de la razón práctica, mientras que la primera supone a la vez una autocracia de la misma, es decir, una conciencia de la capacidad para llegar a dominar las propias inclinaciones rebeldes a la ley; conciencia que, aunque no se percibe inmediatamente, se deriva correctamente del imperativo categórico moral: de modo que la moralidad humana, en su máximo grado, no puede ser ciertamente sino virtud; aunque fuera totalmente pura (completamente libre del influjo de los móviles extraños al deber), ya que entonces ser personifica de ordinario poéticamente como un ideal (al que debemos aproximarnos continuamente) bajo el nombre de sabio» (I. KANT, *Metafísica de las Costumbres*, cit., p. 233; MS, 6: 383).

⁶³ Cfr. I. KANT, *Metafísica de las Costumbres*, cit., p. 237; MS, 6: 385-386.

⁶⁴ I. KANT, *Religión dentro de los límites de la mera razón*, tr. F. Martínez Marzoa, Alianza, Madrid 2001, p. 118; Rel., 6: 94.

prescripción de esta idea se la puede llamar sociedad ética y, en cuanto esas leyes son públicas, sociedad civil ética (en oposición a la sociedad civil de derecho) o comunidad ética. Ésta puede existir en medio de una comunidad política e incluso estar formada por todos los miembros de ella... Pero tiene un principio de unión (la virtud) particular y privativo de ella, y por lo tanto también una forma y constitución que se distingue esencialmente de la forma y constitución de una comunidad política». ⁶⁵

Estos pasajes nos permiten apreciar mejor las diferencias entre Hume y Kant: si la norma moral, en Hume, corre el peligro de ser parcialmente absorbida y neutralizada por las instituciones y las prácticas sociales, en Kant se constituye en principio inspirador de instituciones y prácticas alternativas. Importante, en todo caso, es que también para Kant, la integridad moral del individuo solo queda a salvo de los ataques del "principio malo" en la medida en que se haga partícipe de una comunidad ética, que, como en Hume, se distingue de la comunidad de intereses mediada por el derecho, por su referencia directa no ya al sentimiento moral pero sí a la virtud. De faltar esa integración en una comunidad ética, piensa Kant, el individuo quedaría a merced de todo ese conjunto de pasiones que se despiertan espontáneamente por el mero hecho de la coexistencia humana: celos, envidia, rivalidad, ambición, etc, a la cuales Kant denomina genéricamente «los vicios de la cultura». ⁶⁶

Con ello Kant transmite una visión ambivalente de la vida social: la sociedad no es ni buena ni mala de por sí; por un lado, permite el desarrollo de ciertas capacidades humanas, pero, al mismo tiempo, dejada a sí misma, promueve también una serie de vicios característicamente humanos. Según Kant, que en esto es heredero de Rousseau, la superación de estos vicios sólo puede ser moral, y para ello es preciso generar una comunidad moral alternativa. ⁶⁷

5. RECAPITULACIÓN: MORAL, FORMA SOCIAL E HISTORIA

Quede para otra ocasión el examinar con más detenimiento de qué modo la relación entre moral y sociedad expuesta en estas páginas condiciona y se hace presente en el pensamiento social posterior. Antes de acometer esa tarea, sin embargo, conviene realizar una breve recapitulación.

No obstante sus evidentes diferencias en el plano de los principios, a la hora de examinar la dimensión moral de la vida social, los tres autores examinados – Tomás de Aquino, Hume, Kant – descienden a una u otra versión de la categorización clásica de los deberes, en deberes morales y jurídicos, en los cuales reconocen instituciones morales de la vida social. Sin embargo, sus diferentes presupuestos filosóficos conducen a valorar de distinto modo la relación entre la norma moral, forma social e historia.

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 118, 119; *Rel.*, 6: 94.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 45; *Rel.*, 6: 27.

⁶⁷ Según me hace notar Fernando Múgica, con ello Kant interpreta el Contrato Social de Rousseau como ideal regulatorio de la razón práctica.

5. 1. Norma moral y forma social

Mientras que la formulación tomista de la norma moral, fuera de exigir la referencia del orden social al bien común, no se compromete de suyo con ninguna forma social concreta – con lo cual parece dejar más espacio conceptual para el cambio social –, la formulación Humeana asume un orden social cooperativo previamente definido con arreglo a criterios pragmáticos ordenados a satisfacer el interés de los individuos implicados, y posiblemente modificable al hilo mismo de la conversación social; por su parte, la formulación Kantiana del imperativo moral se constituye por sí misma en la forma ideal de un orden social liberal-republicano, que comporta exigencias tanto en el plano jurídico como moral.

Según esto, cabría señalar que tanto en el caso de Hume como en el de Kant, la experiencia del cambio social constituye un reto más agudo para la propia teoría moral. En efecto: si, como ocurre en Hume, la moral depende, no sólo para su eficacia, sino para su misma constitución, del proceso civilizatorio, ¿qué decir cuando no tiene lugar dicho proceso, o cuando de hecho tienen lugar procesos de-civilizatorios, que deterioran el orden social previamente alcanzado? Con otras palabras: ¿Hemos de considerar que los pueblos que no han seguido el curso civilizatorio europeo no han alcanzado todavía el nivel de la moralidad? ¿O conceder relevancia moral (negativa) automáticamente a todo proceso de-civilizatorio?

Por otra parte, la invitación a traducir directamente la teoría moral en teoría política, que parece seguirse de la apuesta Kantiana por el orden republicano, parece comportar que todo orden social no republicano goza únicamente y a lo sumo de una legitimidad moral provisional, en última instancia dependiente de que sirva al avance del orden republicano. De hecho, en la *Metafísica de las Costumbres* Kant se pronuncia en este sentido, con lo cual introduce un principio de valoración moral de las instituciones políticas de signo claramente utópico. Por otra parte, según se desprende de la exposición que lleva a cabo en la *Religión*, sería posible extender el argumento, de las instituciones políticas, a la vida social en general, en una línea que, de algún modo, nos aproxima ya al tema central del pensamiento sociológico de Durkheim: ¿en qué medida el avance del principio bueno se traduce en, o directamente, reclama un aumento de la solidaridad entre los hombres?⁶⁸

⁶⁸ Aunque se puede argumentar, como lo ha hecho Mestrovic (cfr. S. MESTROVIC, *Durkheim and postmodern culture*, Aldine de Gruyter, New York 1992), que en cuestiones morales Durkheim está más cerca de la doctrina Schopenhaueriana de la compasión que del deber Kantiano, me parece incontestable que, desde el punto de vista estructural, las deudas con Kant son más claras; y aun la misma definición de lo moral en términos de coerción es más cercana a Kant que a Schopenhauer.

5. 2. *Moral e historia*

Mientras que la respuesta de Tomás de Aquino a la cuestión de si la ley natural puede cambiar nos permite dar cuenta, en general, de la compatibilidad de norma moral y cambio social, sin que sea preciso contextualizar inmediatamente dicha cuestión en el problema más amplio del sentido de la historia, Hume y Kant enmarcan directamente el problema del cambio social dentro de una historia conjetural o de una filosofía de la historia, en las que se combinan diversamente elementos pragmático-naturales y elementos propiamente morales. En cierto sentido, la secularización de la moral que llevan a cabo ambos autores comporta una sobrecarga de trabajo para la razón teórica, sobrecarga que no carece de consecuencias para el modo de abordar la relación entre moral y cambio social.

Ciertamente, entre Hume y Kant existe una importante diferencia respecto a la naturaleza misma de la norma moral, diferencia que no se refiere únicamente al plano de la fundamentación filosófica de la norma, sino al más concreto de su relación con la historia: pues mientras que para Hume las instituciones morales son primariamente un fruto del proceso de civilización, para Kant son ante todo un objeto por realizar. De esto cabría concluir que, más allá del camino emprendido para fundamentar filosóficamente la moral –empírico, trascendental, etc – la apelación a la historia – o la introducción de una perspectiva sobre la historia – constituye uno de los elementos imprescindibles de la filosofía moral moderna, una vez que se deja al margen el orden metafísico precedente.

La deuda con una filosofía de la historia resulta también patente en las primeras teorías sociológicas, marcadas de un modo u otro por la fe ilustrada en el progreso – Comte, Spencer –; sin embargo, a partir de Durkheim, la sociología, en su pugna por alcanzar un estatuto epistemológico específico, tratará de dar cuenta del cambio social y las instituciones morales prescindiendo de la filosofía de la historia, y procurando, en cambio, una aproximación sincrónica a la cuestión del orden social y sus implicaciones morales. Aunque la fe en una convergencia final del desarrollo social y la ley moral no está tampoco ausente de Durkheim, su investigación está guiada por un reconocimiento más neto de las tensiones morales generadas por el proceso de modernización, así como por el intento de identificar las manifestaciones sociales del vínculo moral –.⁶⁹ De este modo, la razón teórica puede centrarse en explorar la segunda de las cuestiones que apuntábamos arriba: el modo en que los cambios estructurales asociados al proceso de modernización, y, en general, los cambios en el

⁶⁹ Y que, según hemos supuesto aquí, encuentran expresión institucional en los distintos elencos de deberes. Cfr. A.M. GONZÁLEZ, *El retorno de la moral a la teoría social: Durkheim*, inédito.

contexto social, afectan a la fuerza psicológica con la que los individuos experimentan el vínculo moral.

ABSTRACT: The purpose of this article is to analyze the way in which three moral philosophers – Aquinas, Hume, Kant – have approached the relationship between moral norm and social change. To this aim, I take as a point of reference the institutionalization of the moral norm in the traditional division of duties; this approach reveals itself as a promising path, to explore the way in which modern social theory has recognized the effect of social change on the strength with which the moral bond presents itself in consciences.

KEYWORDS: natural law, social order, morality, history.